

Uloga Duha Svetoga u Rimljanima 8

Ksenija MAGDA

Teološki fakultet "Matija Vlačić Ilirik" Zagreb

kmagda@baptist.hr

UDK: 227.1

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 27. 9. 2007.

Prihvaćeno: 11. 10. 2007.

Sažetak *Polazeći od metodoloških pretpostavki primarno iz teorije prostora u članku se pretpostavlja da je Rim 8 i tu naosob uloga Duha Svetoga u životu vjernika, faktor koji povezuje dvije Pavlove redefinicije židovskih doktrina – o ulozi Zakona i o Božjem posinjenju Izraela. Po Kristu, Duh Sveti je ključ života vjernika kako za spasenje, tako i za posvećenje.*

Uvod

Rim 8 tradicionalno se drži kao abruptni završetak Pavlovih doktrinarnih rasprava prije no što će, sasvim nelogično za mnoge, Pavao s konkretnih teoloških postavki krenuti u nekakva eshatološka nerazumljiva i prije svega zdravom doktrinarnom dijelu sasvim oprečna nagađanja. Još se od reformacije egzegetska koplja lome na tom Pavlovom navodnom nelogičnom misaonom skoku potaknutom židovskim domoljubljem.

Rani su (prije svega protestantski) teolozi bili spremni Pavla, deklariranog apostola pogana (Rim 11,13) osloboditi svih natruha židovskoga, a i sasvim se riješiti tih nerazumljivih odlomaka u Rim 9-11: Ne predstavlja li, ako ih prihvatimo, Pavao u Rim 9-11 novi put za Židove, kad tvrdi da će se oni na kraju ipak svi spasiti (11,25) pa i bez obzira na svoju nevjernost Kristu?¹ Tako se u prvoj polovici dvadesetog stoljeća, kada su teolozi ionako svakodnevno sanjali interpolacije vođeni prestrogom znanošću sumnje, nerijetko čuo prijedlog o (nepavlovskoj) interpolaciji Rim 9-11, kao da se radi o kasnijem uredničkom zahvatu. Istini za volju – osim Rim 9-11 teolozi su toga vremena bili spremni odbaciti i 12-16 (neke dijelove s više, druge s manje žara) iz nedodirljivog sažetka doktrine (*compendium doctrine* – tako Melanchthon). Trebalo je odvojiti čudna eshatološka i

¹ Neki teolozi doista tvrde da Poslanica Rimljanima pretpostavlja dva zasebna puta spasenja – jedan mimo Krista, za Židove za eshatoloških događanja; i drugi po Kristu za pagane.

generalno nepraktična naglabanja od stvarnog Pavlovog središta ("die Mitte bei Paulus") koje je, definirano kao "opravdanje po vjeri" bilo okretnica razumijevanja Židovstva Pavlovog vremena, Pavlovske teologije, i napose poslanice Rimljanima, od doba reformacije.

Danas su naravno mnogo glasniji postali glasovi koji zahtijevaju jedinstvo poslanice² i u ozbiljnoj se teologiji za razliku od populističkih napisa romansijera tipa Dana Browna s mnogo većim povjerenjem barata iskonskim kršćanskim spisima i vjerodostojnošću njihovih autora.³

Teza je ovoga članka da je Rim 8, i tu osobito tema Duha Svetoga u Rim 8, ključna postavka Poslanice Rimljanima te poveznica dviju doktrinarnih rasprava iz kojih prirodno proishodi pareneza poslanice Rim 12-16. Mi ćemo se ovdje ograničiti na "doktrinarni" dio poslanice, tj. na poglavlja 1-11, a ne se dalje baviti parenezom, iako vjerujem da je i taj dio poslanice bitan za cijelu poruku crkvi u Rimu.

U doktrinarnim poglavljima Pavao raspravlja o dva aspekta iste teme - naime pravednosti Božje koja se očitovala među ljudima (3,21). Prvi dio Poslanice Rimljanima, tvrdim, Pavao zaključuje s Rim 8,13. Duh Sveti kraj je Zakona i sredstvo spasenja za sve ljude ("Naprotiv, ako Duhom usmrćujete tjelesna djela, živjet ćete"); a drugi je dio uveden u Rim 8,14 s Duhom Svetim kao zalogom i silom vjerničkog života ("Svi su oni koje vodi Duh Božji sinovi Božji"). Oboje, to je važno zamijetiti, važi za sve Kristove sljedbenike bez obzira na nacionalnu pripadnost. U Rim 8 i napose u osobi Duha Svetoga tako se spaja - govoreći rječnikom suvremene pavlovske teologije - *getting in* i *staying in* otkupljenja. I u jednom i u drugom stanju kršćanskog života - bilo da se prvi put obraća Bogu kao Gospodinu, bilo da živi svoj svakodnevni život - Duh Sveti prema Pavlovu uvidu u božanski naum ima presudnu ulogu.

A. Neke metodološke pretpostavke

U suvremenoj novozavjetnoj znanosti Poslanica Rimljanima dobila je posebno mjesto zbog važnosti koja je pripisana doktrinarnom dijelu poslanice - poglavljima 3-8⁴, ali bez sumnje i zbog temeljnog egzistencijalnog značenja nauka o spasenju za čovječanstvo. Reformacijsko je čitanje Poslanice Rimljanima tako

² Npr. J. Dunn, "Romans, The Letter to" in *DPL*, 841-2).

³ M. Hengel tendenciju krajnje sumnjičavosti svojih prethodnika i suvremenika čak smatra neznanstvenom; *Paulus*,

⁴ Do te mjere čak da su to neki nazvali "luteranskim zatočeništvom poslanice" N. Elliott, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism* (Sheffield: Sheffield Academic Press), 292.

krajnje kristološko, a to je doprinos koji se ne može i ne smije pobijati.

No s druge je strane takav naglasak stvorio i čitav spektar zbunjujućih teoloških problema.⁵ Tako su primjerice predložene različite tekstualno-kritičke fragmentacije poslanice te podignuta pitanja oko autentičnosti dijelova, iako je tekst poslanice već rano povijesno dokazan kao cjelovito autentičan, a sve na temelju toga što se veliki dijelovi teksta poslanice nisu dali uklopiti u naoko neovisan i snažno doktrinarni dio.⁶ Polazeći odatle, Pavlovi su se čitatelji u Rimu identificirali kao samo kršćani iz poganstva⁷, samo Židovi⁸ ili samo kršćani iz Židovstva⁹ jer naglasak na doktrinarnom dijelu poslanice i teze o interpolaciji ne daju dovoljno indikacija o čitateljstvu. Iz toga je proizašla i konfuzija oko Pavlove namjere za pisanje toga teksta: smatralo se da je tekst poslao Efežanima¹⁰, da je to apologija namijenjena ne Rimu nego Jeruzalemu¹¹ ili da je okružnica za opće kršćansko čitateljstvo.¹²

Neki čak inzistiraju da se radi o poslanici apostolskog uspostavljanja crkve u Rimu. Po tom razumijevanju crkva u Rimu za Pavla navodno nije niti postojala jer dotad nije imala apostolski pečat, tj. nastala je kretanjem i svjedočenjem običnih vjernika, a ne apostolskim propovijedanjem i blagoslovom.¹³ I takvo neuvjerljivo i prije svega anakrono čitanje proizlazi iz naglaska na doktrini u Poslanici Rimljanima ako se ona izdvoji iz ostatka teksta - što ipak nije slučaj.¹⁴ Dakle, prijedlozi su za svrhu i narav poslanice mnogobrojni, proturječni i često zbunjujući.

⁵ B. Witherington, *Romans*, 1, nazvao je to "signposts which have lead readers onto various dead-end streets."

⁶ H. D. Lietzmann, *An die Römer* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1971) 3 pokazuje da je sadašnji oblik Poslanice Rimljanima dokumentiran možda čak od vremena Klementa Rimskog u 1. st. n. e.; isto Dunn, *Romans* I, lx.

⁷ Većina tumača u protestantskoj tradiciji; Npr. O. Michel, *Der Brief an die Römer* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1966), no nekad praveći ustupak Židovima; zanimljivo isto Elliott, *Rhetorics*, 298 kao kritika pogansko-kršćanskom naviještanju - κήρυγμα.

⁸ Käsemann, *Romans*, 34 slijedeći H. Schliera, *Der Römerbrief* (Freiburg: Herder, 1977) 3-4.

⁹ C. F. Baur, "Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde" u *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 3 (1836). 59-178; 76; slijedi ga M. Smith, *The Pauline Literature*, 286.

¹⁰ Munck, *Salvation*, 198, odgovara D. Schulzu; Lietzmann je to s obzirom na Rim 16 nazvao "sehr fraglich," *Römer*, 125; 128-9. Vidi suprotno Wright, *Romans*, 761 gdje to naziva "Manson's brilliant suggestion" ali se ipak drži rimske destinacije.

¹¹ J. Jervell, "The Letter to Jerusalem" in Donfried, *The Romans Debate*, 53-64; 67 (odgovora Fuchs).

¹² Manson, Jewett, Karris u *The Romans Debate*.

¹³ G. Klein, "Paul's Purpose" 29-41.

¹⁴ Donfried, *Romans Debate*.

I što je još važnije, praktična je primjena tih teorija stvorila dalekosežne teškoće za svjedočanstvo kršćanske crkve napose spram Židovske zajednice.

Iako je dakako, doktrina Poslanice Rimljanima izuzetno važna, ona ne može stajati tako izdvojena iz ostatka teksta poslanice, niti se može jedino pomoću nje odrediti svrha Pavlova pisanja Rimljanima. Za naše razumijevanje poruke te poslanice danas potrebno je pogledati obje strane doktrinarnog dijela poslanice, tj Rim 3-8 i 9-11. Doktrina opravdanja po vjeri može se i mora razumjeti jedino u kontekstu poslanice kao cjeline.

Taj metodološki zahtjev nije nov. Već u pretprošlom stoljeću F. C. Baur je ustvrdio da se i Poslanicu Rimljanima treba razumjeti kao i ostale Pavlove poslanice povijesno, tj. kao pismo s povodom, uzimajući ozbiljno k srcu povijesne podatke, posebno one s početka i kraja poslanice.¹⁵ U tim uvodnim i zaključnim poglavljima Pavao naglašava svoju ulogu kao apostola naroda, opisuje emotivno svoj poziv da evanđelje nosi svakome tko hoće u nj povjerovati i na kraju moli Rimljane za njihovo sudioništvo u tome - praktično ("Nadam se da ćete me vi potrebnim opremiti onamo" 15,24), ali i duhovno ("Zaklinjem vas, braćo, našim Gospodinom Isusom Kristom i ljubavlju Duha, pomozite me molitvama upućenim Bogu za me" 15,30). Drukčiji pristup poslanici može se obrazložiti samo anakronim zapadno-forenzičkim zanimanjem za "spas duše".

Ipak, povijesno kritički naglasci u Baurovom duhu na misijsko-strateškom okviru poslanice nisu proizveli zadovoljavajuću interakciju s doktrinarnim dijelom poslanice. Ako naime tvrdimo da je Pavao pisao kako bi Rimljane zadobio za svoje planirane misionarske pothvate na Zapadu, postavlja se pitanje (i uglavnom ostaje neodgovoreno) zašto bi trebao tako temeljito iznostiti Rimljanima svoje doktrinarne poglede i to još svoja neslaganja s nekim tradicijama Židovstva? I zašto bi se na kraju, gotovo oprečno onome što je ranije podcrtavao, istovremeno zapleo u emocionalno domoljublje?

Razumljivo je dakle da su povijesna interpretacija Poslanice Rimljanima i teološko-kristološka interpretacija u povijesti tumačenja poslanice ostale suprotstavljene. Gotovo paralelno, moglo bi se reći da je temeljito od Židovstva obraćeni helenist Pavao, kakva je propagirala škola povijesti religije, bio suprotstavljen Pavlu, židovskom apokaliptičaru koji ispunjava misiju poganima samo zato da stvori uvjete za spasenje sveg Izraela. Diskusija se samo još zaoštrila kada je E. P. Sanders izašao s tezom *zavjetnog nomizma (covenantal nomism)*.¹⁶ Činilo se isprva da je dostatno dokumentirao nedostatak doktrinarnog neslaganja Pavla s rabinskim judaizmom svojega vremena, naglašavajući da ni u Židovstvu zakon nije sredstvo spasavanja, nego je spas u Božjem milosnom odabiru Izraela. Vr-

¹⁵ Baur, "Zweck."

¹⁶ E. P. Sanders, *Paul and Rabbinic Judaism*.

šenje zakona proizlazi tek iz tog pozvanja. Sandersov je udar na tradicionalnu pavlovsku teologiju bio tako snažan da je J. Dunn to nazvao *new perspective on Paul*,¹⁷ a T. Donaldson govori o novoj paradigmi razumijevanja Pavla.¹⁸

Stoljetna teza potencirana od strane reformacije da Pavao ima problem sa židovskim razumijevanjem spasenja po djelima zakona tako je pala u vodu i svi su se nekako morali postaviti prema tom novom stanju. Glavno pitanje pavlovske teologije proteklih dekada bilo je: Kakav problem ima Pavao sa židovstvom ako to nije spasenje po djelima zakona?

Predložene su različite solucije. Ukratko, toliko ih je da je jedan od vodećih paulinista Britanije, N. T. Wright frustrirano predložio kako je najbolje zaboraviti pitanje "derivacije" Pavlove doktrine i okrenuti se njezinom "usmjerenju."¹⁹ Drugim riječima, predložio je da se manje bavimo okolnostima, a više sadržajem poslanice, čime bismo bili na početku problematike! No i sam Wright ne drži se tog svog prijedloga. U najnovijem svom komentaru na poslanicu Rimljanima on iskazuje ono što je nazvao *fresh perspective*. Za Wrighta, zanimljivo, to je rimsko-grčki sociološko-politički kontekst Pavlove teologije.²⁰ No lako je naslutiti da se radi o još jednom djelimičnom pristupu Pavlu i njegovoj teologiji, dok je ono što bi nam trebalo neka relacijska paradigma, u kojoj bi se mogla pratiti i testirati recipročnost sila aktivnih u stvaranju Pavlova identiteta i misli. Prvi je prijedlog za to dao J. C. Beker u svojoj knjizi *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* predloživši da treba razlikovati što je koherentni centar u Pavla, a što su praktične, proizvoljne izvedenice ovisne o trenutku vremena.²¹ No Beker nije zadovoljavajuće odgovorio na koji bismo način mogli neku Pavlovu misao prepoznati kao ovu ili onu. T. Donaldson je to pokušao u svom velikom djelu o svijetu Pavlovih uvjerenja. Nažalost, i Donaldsonov je prijedlog uz to što je vrlo kompliciran jednako tako proizvoljan. Budući da je Donaldson sam veliki pobornik Sandersove nove paradigme, on pretpostavlja, ali ne dokazuje, da je Pavao prije svega židovski apokaliptičar.²²

Dilema pred koju nas stavlja suvremena Pavlova teologija zapravo se može riješiti samo integriranim, tj. kontekstualnim pristupom, kakav se na primjer

¹⁷ J. Dunn, *The New Perspective on Paul* (Manchester: J. Ryland Library of Manchester, 1983).

¹⁸ Donaldson, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional World* (Minneapolis: Fortress, 1997).

¹⁹ N. T. Wright, *What St Paul Really Said* (Oxford: Lion Publishing, 1997) 79.

²⁰ Romans; isto i u "Paul and Caesar" u *A Royal Priesthood: The Use of the Bible Ethically and Politically*, 180f.

²¹ (Philadelphia: Fortress, 1980) 39.

²² Donaldson, *Paul and the Gentiles*.

može naći u suvremenim teorijama prostora u djelima R. Sacka.²³ Sack tvrdi da se elementi iz područja iskustva - prirodnog, misaonog i socijalnog - sabiru oko čovjekova mjesta i u tome mjestu jedan na drugog recipročno utječu. Drugim riječima, teritorijalnost je presudna za čovjekov identitet povezujući ne samo elemente njegova iskustva, nego čak i elemente njegove perspektive, tj. njegova promišljanja i njegova duhovnog bitka.

Za razumijevanje poslanice Rimljanima i čudne kombinacije Pavlova slaganja i neslaganja sa Židovskim tradicijama, to bi konkretno najprije značilo da se doktrinarni dio poslanice ne određuje tematski, tj. kao da je nauk o opravdanju, jer nama (anakrono!) više znači doktrinarni dio, a da židovski obojane diskusije u Rim 9-11 nisu doktrinarne, nego nešto (tko zna što) drugo. Dakle takvo teritorijalno čitanje poslanice bi *a priori* zahtijevalo da se Rim 3-11 smatra Pavlovim doktrinarnim dijelom poslanice, koji pak recipročno ovisi o diskusiji iz "prirode stvari" (Sackovo "područje prirodnoga") kao što je opća grešnost ljudi u Rim 1,18-3,20, i o načelima za ponašanje u zajednici i prema društvu u Rim 12-16 (Sackovo "područje društvenih odnosa").

Takav metodološki pristup se nameće i ako čitamo poslanicu. Pavao se doista u cijelom tom dugačkom dijelu bori s doktrinama te ih pokušava reevaluirati, a onda neminovno i redefinirati. I to nije istina samo za Rim 3-8 gdje se u koštac hvata s teološkim tradicijama koje lako prepoznamo - s onom o Abrahamu, Adamu i krovno, o zakonu, nego sasvim sigurno i u Rim 9-11 gdje, još nedovoljno naglašavano, Pavao na skroz isti način reevaluira židovsku doktrinu o izabranju, tj. o posinjenju od Boga. U naredne ćemo dvije cjeline pogledati o kakvim je doktrinama riječ te na koji način Duh Sveti u Rim 8 povezuje te dvije cjeline u jednu.

B. Rim 3-8 i Pavlova redefinicija doktrine o opravdanju po zakonu i uloga Duha Svetoga

Lakoća s kojom Pavao, rabin i najprije progonitelj Isusovih sljedbenika, prihvaća poziv na univerzalnu misiju svim narodima zapanjuje posebno u usporedbi s ostalim Isusovim apostolima. Luka nam predočuje njegov antitip kroz Petra i njegovu teškoću svjedočenja Korneliju u Dj 10,1-48. Bog je Petra morao uvjeravati trima identičnim vizijama da bi tek onda bio spreman na ulazak u Kornelijevo kuću. Petar naširoko objašnjava taj teški proces i napor u Dj 10,28s. No čak i

²³ Za temeljitije bavljenje Sackovom teorijom vidi R. Sack, *Homo Geographicus: A framework for action, awareness and moral concern* (London: Johns Hopkins, 1997). Za razmatranja o Pavlovoj teritorijalnosti i moju knjigu *Paul's territoriality and Missionary Strategy with particular emphasis on Romans* (London: LST, Doctoral Theses, 2007).

utjecaj vizija kod Petra je brzo izbljedio, kako se vidi iz Gal 2,11-14. Petar uskoro ponovno pada u naviku isključivanja pogana iz svoga društva.

I sabor u Dj 15 odašilje sličnu sliku nefleksibilnosti prema prihvaćanju pogana u zajednicu. Luka nam prenosi stalnu napetost u ranoj ckrvi koja se stvara između "Jeruzalemskih apostola" i Pavla u pogledu uključivanja pogana u Kristovu crkvu.

Čitanje Poslanice Rimljanima (kao i Galaćanima, pa i svih ostalih Pavlovih poslanica) tjera nas na to da integriramo različite Pavlove elemente. Pavao je prema vlastitoj tvrdnji (Fil 3) bio suviše Židov a da bi se olako tvrdilo kako je njegov problem sa židovstvom to što nije kršćanstvo - kako je to učinio Sanders.²⁴ Problem se neće riješiti ni ako se "djela zakona" definiraju minimalistički kao "obilježja granica" kako to čini Dunn u Lohmeyerovoj tradiciji.²⁵ Iako je naravno istina da se Pavao u svojim diskusijama uglavnom bavi tim vidljivim društvenim graničnicima koji su Židove nacionalno odvajali od ostatka svijeta, Pavlovi su argumenti uvijek i duboko teološki. Zato i ne možemo zapostaviti teološke naglaske koje je tako predano isticala reformacijska tradicija. No, kako smo već i napomenuli, u našoj metodi čitanja nećemo niti morati. U njoj doktrina o opravdanju svakako ostaje važna i ne smije biti omalovažena ili podređena kao "situacijska".

Pa ipak, očekujemo da Pavao uvlačeći elemente iz različitih područja svojega iskustva redefinira i doktrine i tradicije s obzirom na zahtjev svog mjesta. Njegova ukorijenjenost u Rimskom carstvu tjera ga i podržava u promišljanju različitih *triggera* koji se događaju u područjima prirodnog okruženja, socioloških prilika ali i misaonih tokova, uklapajući ih u cjelovitu sliku i prilagođavajući ih. Ne kreira tako Pavao nove tradicije (kao što je to bio slučaj s Filonom), nego, vjeran Božjoj riječi otkriva što je trebalo već mnogo ranije biti otkriveno - uključenost svih ljudi u Božji plan spasenja.

Među prvim opservacijama čitanja Rimljanima iz takve geografske perspektive bila bi ova da Pavlov problem zapravo nije sa zakonom. Cijela diskusija o opravdanju ovisi o široj Pavlovoj diskusiji, pa tako i o misijskom okviru te poslanice. Pavao Rimljane moli za suradnju u misiji. To nije, kako ćemo još vidjeti, usamljen stih u Rim 15,24, nego se velike cjeline poslanice bave misijom. U pitanju je misija svjetskih razmjera i svim narodima.²⁶

N. T. Wright je u svom teološkom preispitivanju poslanice došao do sličnih zaključaka. On je predložio da je doista pravednost Božja Pavlov problem u Ri-

²⁴ E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Minneapolis: Fortress, 1983) 47.

²⁵ E. Lohmeyer, "Gesetzeswerke" in ZNW 28 (1929) 177-207.

²⁶ Zanimljivo bi bilo s tim u vezi napustiti uobičajenu pavlovsku paradigmu Pavla kao apostola pogana, pa prevoditi etnē kao "narod". Time se dobiva širina Pavlove svjetske misije u Poslanici Rimljanima koja se uobičajnom paradigmom gubi.

mljanima, te da se tema proteže jednakomjerno u Rim 3-8 kao i u Rim 9-11.²⁷ Znači, doktrina o opravdanju po vjeri trebala bi se vidjeti kao dio te šire rasprave. Jedan je dio samo njen negativni aspekt: kako se Božja pravednost ne može postići vršenjem djela zakona. Drugi bi dio bio pozitivan, kako se ona prima slobodim Božjim izborom i milošću po Božjem Duhu - ili posinjenjem.

Pavao svoje diskusije ne izvodi iz okolnosti rimskih kršćana, nego iz svoje židovske baštine, ali s obzirom na probleme koji su mogli ugroziti njegovu misiju na *kraju svijeta*, kako se u ono doba doživljavala Španjolska. Očito je da je pitanje Božje pravednosti prema Židovima, a sad i novopridošlim poganima, stvaralo izvjesne teškoće u rimskoj crkvi, tj. crkvama, jer je danas gotovo sigurno da je postojalo barem desetak kućnih zajednica u tom velikom gradu. Te su zajednice iz političkih razloga, a možda i teoloških, bile razdijeljene.²⁸ Pavao je trebao njihovo jedinstvo za pothvat na zapadu.

Tu podjelu na dva identično važna i kroz jednu temu ujedinjena doktrinarna dijela potkrepljuje i retorika. "Zakon" je prevladavajući termin do prve polovice Rim 8, a kasnije tu ulogu preuzima "Božje posinjenje ljudi" i sinonimi toga pojma.²⁹ No pravednost Božja ostaje natuknica važna u cijeloj poslanici. Ako tako integrirano čitamo Poslanicu Rimljanima oslobodili smo Rim 9-11 ne samo iz zatočeništva koje je tim poglavljima nametnulo protestantsko čitanje, nego i od ropstva jednom stihu (Rim 11,26) kome je bila podvrgnuta sve od Schweitzero-vog otkrića apokaliptičkog Krista.

U objema redefinicijama židovskih tradicija postaje jasno da Pavao svoje prijašnje partikularističke stavove redefinira prema univerzalnim, tj. od onoga što je važno za Židove k onome što važi za sve ljude (odnosno, sve vjernike). To bi ponovno podcrtalo da Pavlov interes nije u pojedinim narodima, nego u svijetu kao cjelini i Božjem planu za taj svijet kojemu je on jedini Gospodin. Tako geografski svjesno čitanje ne ukazuje samo na izvorište Pavlovih redefinicija doktrine, nego i na njihovo usmjerenje. Pavao nije u prvom redu "apostol pogana", a posebno ne Židov koji kao neprilagođeni apokaliptički *Skywalker* evangelizira pogane kako

²⁷ Wright, *Romans*, 397.

²⁸ P. S. Minear, *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle of Romans* (London: SCM, 1971); u novije vrijeme i njemački opširno i P. Lampe, *Die stadtroemischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1987).

²⁹ J. Scott, *Adoption as Sons of God* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1992). Njegova je zabrinutost oko pozadine termina. Za Rim 9-11 kao referencu za Židovsku doktrinu: K. H. Rengstorf, "Das Ölbaumgleichnis in Röm 11,16ff. Versuch einer weiterführenden Deutung," in E. Bammel et al, *Domum Gentilicum: New Testament Studies in Honor of David Daube* (Oxford: Clarendon Press, 1978) 127-164; 161-2; M. W. Schoenberg, "Huiiothesia: Adoptive Sonship of the Israelites" in *American Ecclesiastical Review* 143 (1960) 261-273; 272-3; idem, "St Paul's Notion on the Adoptive Sonship of Christians," in *Thomist* 28 (1960) 51-75; 60.

bi priveo kraju ovaj eon i uveo eshaton. Naprotiv, on je misijski orijentiran i dobro socijaliziran *globetrotter* koji sve duhovno razumije i prilagođuje potrebama svog mjesta i vremena.

Pavlova redefinicija uloge zakona proizlazi prvenstveno iz redefinicije dviju za Židove vrlo važnih tradicija: one o Abrahamu i one o Adamu. Nema sumnje da je tradicija o Abrahamu bila temeljna za samorazumijevanje židovskog naroda kroz povijest (Post 12,1-3). G. Mayer je na osnovu prikupljenih starih izvora pokazao da se ta tradicija može nazvati i židovskom propagandom u helenističkom svijetu.³⁰ Mayer ističe dvije tradicije gledanja na Abrahama. U Palestini je prevladavalo ono koje je isticalo Abrahama kao primjer pobožnog življenja. U helenističkom okruženju, u kome se našla židovska dijaspora, Abraham je često predstavljan kao primjer kozmopolitizma i dokaz da Židovi nikako nisu tako samoživi kako ih se katkad prikazivalo od strane Rimljana. Abraham i obećanje koje mu je dao da će biti "blagoslov svim narodima na zemlji" bili su plodno tlo za različite mitove o Abrahamovu potomstvu po cijelom (poznatom) svijetu. Čak su se i barbari s druge strane Gibraltara (na "kraju svijeta") mogli ponositi kao Abrahamovo potomstvo jer je navodno Herkulu, njihovu ocu, Abraham bio punac!³¹

Iako su se posebno palestinski Židovi onoga doba suprotstavljali učenom kozmopolitizmu i Abrahama uglavnom gledali kao paradigmu pobožnog života,³² Mayer inzistira da je poznavanje obiju tradicija opcija i za palestinske Židove.³³ Time bismo mogli pretpostaviti da je kršćanska zajednica, poput one u Rimu, koja je (makar ispočetka) ovisila o sinagogi s tradicijom o Abrahamu živjela na različite načine.

I Pavlova diskusija o Abrahamu u Poslanici Rimljanima to potvrđuje. U Rim 4 on razmišlja o Abrahamu kao primjeru opravdanja djelima, te redefinira tu doktrinu u doktrinu o Abrahamu koji je spašen pukom nezasluženom milošću. U Rim 9,1-24, međutim, unutar diskusije o Božjem posinjenju ljudi, on raspravlja o tradiciji o Abrahamu kao "tjelesnom ocu" mnogih naroda tvrdeći da tjelesna

³⁰ G. Mayer, "Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch-jüdischen Literatur" in *ET* 32 (1972) 118-127.

³¹ Mayer, "Aspekte", 121-122; "Mit dieser Verknüpfung mit der Heraklessage verschafft sich Kleodemus die günstige Gelegenheit, die Verbindung von Abrahams Abkömmlingen mit Libyen genealogisch zu untermauern. Als Vorbild dient ihm dabei die Abstammungslegende der mauretanischen Könige in Tingis: Herakles zeugt Sophax, aus dessen Ehe mit Tinge, der Witwe des Antaios, geht Didoros hervor (Plutarch, *Sertorius* 9). Für seine Zwecke formt Kleodemus den Stammbaum so um, dass Abraham zum Schwiegervater des Hrakles wird und damit auch zum Stammvater der Mauretanier."

³² Mayer, "Aspekte," 121-122.

³³ Mayer, "Aspekte," 121-123.

veza s Abrahamom nikad nije bila od velike koristi, nego da je sve u Božjem milosrdnom posinjenju, što bi trebalo biti evidentno svakome ako čita o Abrahamovu milosrdnom pozivu od Boga u Pismu. I prema sinagogalnom učenju 29 je godina prošlo između Post 15,10 i 17,10, između Abrahamova poziva i njegova obreznja.³⁴ Još je 430 godina prošlo od Abrahamova obreznja i primanja zakona na Sinaju.³⁵ S Pavlova stajališta bilo je nemoguće smatrati da je Abraham spašen djelima. Opravdanje, zaključuje Pavao, uvijek dolazi kao Božja milost. Ljudi je ne mogu zaslužiti, a to vrijedi za Abrahama kao i za njegove nasljednike.

Zapravo, ukazujući milost poganima, Bog prvo uzima u obzir Abrahamovo "duhovno" potomstvo. To su oni neobrezani pogani koji sad, čini se prvi, oduševljeno primaju Božji poziv u Kristu. "Abraham kommt in seiner Vaterschaft (Gen 15, 5; 17,5) zuerst in Heidenchristentum zum Ziel", zaključuje O. Michel.³⁶

Nakon što je pokazao Abrahamovo duhovno očinstvo prema svima koji vjeruju, Pavao svoju pozornost skreće na tradiciju o Adamu. U povijesti tumačenja mnogo je pozornosti dano Rim 5,³⁷ ali se ta popularnost razvijala sasvim neovisno od teološkog konteksta poslanice i bavila gotovo isključivo temom nasljednog grijeha. U međuvremenu mnogi su kritizirali taj pristup.³⁸ T. Tobin je to lijepo sažeo kad je primijetio da - budući da Pavao tom problemu posvećuje samo jedan redak - nasljedni grijeh očito nije problem njegove diskusije ovdje.³⁹ Tominova procjena retoričke situacije ovoga teksta pokazuje kako je, prvo, u Adamu Pavao namjeravao pokazati univerzalnost ljudskog iskustva, i drugo, da u toj slici Pavao istražuje odnos između grijeha, smrti i Mojsijeva zakona.⁴⁰ U svojoj je doktorskoj tezi Wedderburn prodložio egzegezu Rim 5,12-21⁴¹ koja podržava univerzalnost,

³⁴ Michel, *Römer*, 119; STR B. III203; Käsemann, *Romans*, 114.

³⁵ Bruce, *Romans*, 108.

³⁶ Michel, *Römer*, 120.

³⁷ A. J. M. Wedderburn, *Adam and Christ: An Investigation into the Background of 1 Corinthians XV and Romans V12-21* (Cambridge: Dissertation, 1970) daje pregled toga u uvodu u svoje teze. Bez obzira na činjenicu da se u zadnje vrijeme Pavlovu stvarnom naglasku pridaje više pažnje, zamisao o iskonskom grijehu još uvijek nađe put do komentara, npr. Fitzmyer, *Romans*, 407. Vidi također Cranefield, *Romans I*, 269ff.

³⁸ Wedderburn, *Adam and Christ*, 215; E Brandenburger, *Adam und Christus: Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Römer 5, 1-21 (1 Kor 15)* (Neukirchen: Neukirchner Verlag, 1962) 16, vidi posebno bilješka 2; G. Schunack, *Das hermeneutische Problem des Todes im Horizont von Römer 5 untersucht* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1967) 235-6.

³⁹ T. Tobin, *Paul's Rhetoric in its Context: The Argument of Romans* (Peabody: Hendrickson, 2004) 160-1.

⁴⁰ Tobin, *Paul's Rhetoric*, 177-8.

⁴¹ Wedderburn, *Adam and Christ*, 210-248.

ali je i objasnio da se radi o židovskoj, a ne o grčkoj, gnostičkoj ideji,⁴² te da cijela diskusija nije o iskonskom grijehu.⁴³ Naprotiv, kroz tradiciju o Adamu, vjeruje on, Pavao pokušava objasniti univerzalnost spasenja u Kristu.⁴⁴ Wedderburn čak i tvrdi da Pavao redefinira tradicije o Adamu polazeći od Kristova univerzalnog postignuća glede spasenja. Univerzalnost Kristova djela učitava natrag na Adama i na učinak grijeha. Pavao ne smatra da je Adamov grijeh univerzalan pa da zato traži univerzalni lijek u Kristu, nego da se tek u Kristovu sveobuhvatnom djelu vidi da je svaki Adamov potomak sagriješio.⁴⁵

No ni ovaj prijedlog ne daje drugi uzrok za tu Pavlovu redefiniciju osim klasičnog - Pavlov susret s Kristom.⁴⁶ Međutim, čak i Židovi koji su poput Pavla susreli Krista, ne bi redefinirali tradiciju o Adamu na taj način. Naprotiv, oni bi se zadovoljili tradicionalnim shvaćanjem kako Adam predstavlja grešnost ljudi, posebno pogana i Židova neosjetljivih za Zakon.⁴⁷ Nakon što je sreo Krista Pavao nije prestao biti Židov. Tako bi i bilo vjerojatnije očekivati da i on shvaća da su oni koji trebaju Krista Židovi, a možda i koji prozeli. Ali kako je mogao odjednom razumjeti da je Božji poziv uključivao i misiju poganima? Wedderburnovi zaključci trebaju dodatak.

Pomoć dolazi, čini mi se, iz članka M. Hooker "Adam in Romans 1."⁴⁸ U svom istraživanju Rim 1,18-3,19 Hooker pokazuje kako se čovjeka u tom uvodnom odlomku najbolje razumije kao Adama. Tako bi redefinicija u 5,12-21 bila bitno navezana, kao i ona o Abrahamu, na Pavlovu diskusiju "iz prirode" koja je opet bitno vezana za Pavlovo mjesto.

Hooker tvrdi da Pavao proširuje riječi Ps 106,20 (LXX) koristeći se slikama iz Post 1,20-26.

It would appear that Paul, in describing the idolatry into which man has fallen, has deliberately chosen the terminology of the Creation story.... Of Adam it is supremely true that God manifested to him that which can be known

⁴² Wedderburn, *Adam and Christ*, 77, 80. Starije diskusije u školi povijesti religija pokušavale su dokazati gnostički karakter Pavlove analogije. Dunn kao predstavnik novijih trendova pak naziva uzaludnim pokušaj da se analogija Adam-Krist objasni predkršćanskim gnosticizmom (*Romans I*, 277); međutim, stajalište se može naći do Kümmela, *Theologie des Neuen Testaments*, 139-140.

⁴³ Wedderburn, *Adam and Christ*, 215, 219.

⁴⁴ E. g. Wedderburn, *Adam and Christ*, 211.

⁴⁵ Wedderburn, *Adam and Christ*, 216.

⁴⁶ Wedderburn, *Adam and Christ*, 228.

⁴⁷ Wedderburn pokazuje da se Adama smatralo grešnikom, a da su ga tradicije često suprostavljale "with subsequent righteous men who must come to put right what Adam has vitiated or to be what Adam failed to be" *Adam and Christ*, 77.

⁴⁸ M. D. Hooker, "Adam in Romans I" in *NTS* 6 (1960) 297-306. Kasnije i Dunn, *Romans I*, 60-62.

of him (v. 19); that from the creation onwards, God's attributes were clearly discernible to him in the things which had been made, and that he was thus without excuse (v. 20) Adam, above and before all men, knew God, but failed to honour him as God, and grew vain in his thinking and allowed his heart to be darkened (v. 20) Adam's fall was the result of his desire to be as God, to attain knowledge of good and evil (Gen iii. 5) so that claiming to be wise, he in fact became a fool (v. 21) Thus he not only failed to give glory to God, but, according to rabbinic tradition, himself lost the glory of God which was reflected in his face (v. 23) In believing the serpent's lie that his action would not lead to death (Gen iii. 4) he turned his back on the truth of god, and he obeyed, and thus gave his allegiance to a creature, the serpent, rather than to the Creator (v. 25)⁴⁹

Taj je dojam potvrđen i neobičnim oksimoronom ὁμοιωμάτι εἰκῶν u interpretaciji teksta u Postanku u Knjizi Mudrosti gdje se koriste ove riječi: ὅτι ὁ θεὸς ἔκιστεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀνθαρσίᾳ | καὶ εἰκῶνα τῆς ἰδίας ἀδιότητος ἐποίησεν αὐτόν (2,23).

For the contrast between the glory of God and the likeness of an image ... is the contrast between Man's knowledge of God before the Fall and his imperfect knowledge of him afterwards.⁵⁰

Ako stoji veza kako je Hooker postavlja, to bi značilo da se redefinicija tradicije o Adamu nadovezuje na Pavlovu početnu kozmopolitsku diskusiju u 1,18-32 te da je njome potaknuta; Sackovski gledano to je diskusija "iz prirode" koja svoje središte ima u Pavlovu geografskom stajalištu, širokom Rimskom Carstvu. To znači da Pavao, polazeći od univerzalnosti Rimskog Carstva, razmatra narav ljudi u tom mjestu svojega iskustva i zaključuje da je ona - bez obzira na nacionalnost - grešna.

Moglo bi se, dakle, reći da Pavao redefinira ambivalentnu židovsku tradiciju o Adamu⁵¹ ka doktrini o univerzalnosti ljudskog grijeha koji rezultira univerzalnom smrću. Na taj način tradicija postaje mnogo važnija za argument. Pavao suprotstavlja židovsko očekivanje spasenja kroz tjelesnu vezu s Abrahamom neočekivanoj tjelesnoj vezi svih ljudi, uključujući i Židove, s Adamom.

Pavlova redefinicija uloge zakona slijedi iz redefinicije tih dviju tradicija. Njegov univerzalni rimski prostor osposobio ga je da vidi - kroz redefiniciju tradicije o Abrahamu - kako je Bog prihvatio pogane svojom milošću "izvan zakona"; a u redefiniciji tradicije o Adamu otkrio se zakon kao onaj koji otkriva grijeh u svim ljudima. Na kraju tog argumenta Pavao može potvrditi svoju glavnu tezu:

⁴⁹ Hooker, "Adam," 300.

⁵⁰ Hooker, "Adam," 303.

⁵¹ Wedderburn, *Adam and Christ*, 73-77.

διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας (Rim 3,20). Te dvije tradicije revidirane uz pomoć Pavlova kozmopolitskog mjesta podržavaju njegovu tvrdnju i pokazuju kako je došao do takvog zaključka. Abraham nije mogao biti spašen po zakonu niti je izabran kao čovjek koji poštuje zakon. Tjelesna veza s Abrahamom nije spasenjska pa da bi se čovjek mogao na nju osloniti; naprotiv, neizbježna tjelesna veza svih ljudi s Adamom je ta koja definira lojalnost ljudi - a ona donosi samo smrt. Kao što je Adam prije njih bio nesposoban ispuniti Božji zakon, tako su i oni mrtvi i nesposobni ispuniti ga. Možeš zakon beskonačno dugo recitirati mrtvacu, on ga neće ispuniti.

Tek Božji Duh koji se nastanjuje u onima koji vjeruju može donijeti promjenu. Iznutra on oživljava smrtnoga čovjeka. Bez Duha ni jedno tijelo ne može provoditi Božju volju. Zakon ništa ne pomaže. Naprotiv, on grijeh čini očitijim. Rješenje se nalazi jedino u "zakonu Duha života" (8,2) u "Duhu koji je Isusa uskrisio od mrtvih" jer "onaj koji je Krista uskrisio od mrtvih uskrisit će i vaša smrtna tijela kroz njegovog Duha" (8,11). Dunn komentira:

The believer escapes neither this body of death nor the death of this body, but God's acceptance, life, and power are not subject to sin or death, and when sin plays death as its last card God's Spirit will trump it.⁵²

Tako Pavao može tvrditi da je zakon dobar jer ukazuje na grijeh koji prije nije bio vidljiv. No on je samo jedan korak ka spasenju svijeta, a ne spasenje po sebi. Spasenje je moguće jedinu u Kristu, a ostvaruje se po Duhu Kristovom koji silazi i nastanjuje se u vjerniku. A ako je tako, ne mogu postojati nikakva konkurentna sredstva spasenja. Tako je Pavao pokazao da zakon ne može biti spasenjski ni za pogane ni za Židove. Naprotiv, Duh, koji Bog milosrdno daje svima koji vjeruju, oživljava kršćane za novi zakon - "zakon Duha života" (8,2) u Kristu.⁵³ Taj novi "zakon" je univerzalan tj. nije nacionalno ograničen, pa čak nije ograničan samo na ljude, nego na cijelo stvorenje koje željno očekuje otkrivenje spasenja djece Božje (8,19). I prije svega, taj novi zakon onima koji vjeruju daje ne samo smjernice, nego i snagu za život po Božjoj volji. Duh, tvrdi Pavao, čini što je zakonu bilo nemoguće: on iznutra pokreće smrtno tijelo da se može prilagoditi zahtjevima Božjim.

Takvim zaključkom Pavao sad neminovno uvodi svoju drugu veliku redefiniciju tradicije - onu o židovskom eshatološkom očekivanju, doktrine o odabranju koju bismo najbolje trebali nazvati "doktrina o posvojenju Izraela kao Božjeg

⁵² *Romans I*, 445.

⁵³ Negdje ga zna zvati i "zakonom Kristovim" (Gal 6,2).

sina”.⁵⁴ Pavao je u osmom poglavlju završio diskusiju o ulozi zakona u spasenju ljudi zaključivši da ono što zakon ne može, ostvaruje Duh u vjernicima. Ali tu diskusiju o Duhu i njegovoj ulozi u životu vjernika još ni izbliza nije završio.

C. Pavlova redefinicija doktrine o posinjenju i Duh Kristov

Tumači preokupirani doktrinom o opravdanju vjerom u Rimljanima rijetko primjećuju da ta diskusija počinje već u Rim 8:14. Istina, lako je biti zaveden Pavlovim stalnim spominjanjem Duha u Rim 8 pa zaključiti da je cijelo osmo poglavlje zapravo zaokružena cjelina o Duhu Svetome, koja ima malo veze s onime što slijedi, posebno i zbog poetskog izljeva na kraju poglavlja (Rim 8,31-32) koji se često tumači kao zaključna doksologija. Tako je to učinio Barth,⁵⁵ a slijede ga utjecajni paulinisti i u njemačkom govornom području (Käsemann)⁵⁶ i u engleskom (Dunn).⁵⁷

Dunn primjećuje da postoji “problem” u “vezi između misli u 13. i 14. retku” i naziva to mjesto “nejasnim”.⁵⁸ Smatra i da je “prikrivena struja koja Pavlovu misao nosi naprijed” upravo tema ispunjenja obećanja o posinjenju u Abrahamu. Zaključuje: “The role of the law, the eschatological Spirit, the status of sonship, all follow in a natural sequence as topics of believers’ privileges.”⁵⁹

Zato se može tvrditi da je Rim 8,14-38 univerzalni i uključujući uvod u Pavlovu reevaluaciju doktrine o eshatološkom posvojenju djece Božje, koja slijedi u Rim 9-11. Da je Bog u Kristu i po Duhu usvojio sve ljude, a ne samo Židove (na temelju obećanja danog Abrahamu), to Pavao želi pokazati kroz reevaluaciju stare židovske tradicije.

U takvu čitanju “Duh” se ne bi smatrao retoričkim sredstvom odvajanja dviju cjelina (Rim 3-8 i 9-11). Naprotiv, on bi spajao te dvije cjeline upućujući na jedinstvenu temu oba dijela: pravednost Božju koja se otkriva - jednom po Duhu Svetome koji opravdava vjernike proizvodeći u njima “uskrs”, a drugom po Duhu koji je zalog posinjenja.⁶⁰ Rim 8,14 zvanično preuzima i Pavlovu najavu teme u Rim 3,21. Čini se kao da je tek sada zapravo Pavao došao do srži svojega pisanja.

⁵⁴ Scott, *Adoption*, 104 pokazuje da je termin υιοθεσία ovisan o eshatološkoj aplikaciji formule posvojenja u 2 Sam 7,14 u židovskoj tradiciji. Fitzmyer se slaže sa Stendahlom da se ono što slijedi u Rim 9 može vidjeti kao “the gospel as promise” (*Romans*, 541).

⁵⁵ *Romans*, 295.

⁵⁶ *Romans*, 225f.

⁵⁷ *Romans*, 449f.

⁵⁸ *Romans*, 449.

⁵⁹ Dunn, *Romans*, 450.

⁶⁰ Tako i Scott, *Adoption*, 259.

Svi koji imaju Duha Božjega su djeca Božja (8,14). A Božji je Duh duh posinjenja kojim svi Boga mogu nazvati svojim Ocem. Svi su vjernici i nasljednici u Božjem neizrecivom nasljedstvu. I Fitzmyer je primijetio da "in effect, when one reflects on earlier parts of the letter, one can see that Paul was really preparing for this discussion all along."⁶¹ Tako Duh ne djeluje samo u tijelu podložnom smrtnosti pa uskrišava vjernika u novi život po Božjoj volji - tj. osposobljava ga iznutra za dobra djela. Naprotiv, on je залог Božjeg posinjenja i znak pravomoćne pripadnosti Božjoj obitelji u svojstvu djece i nasljednika (usp. 1 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,13-14). Svi koji imaju Duha Božjega su djeca Božja!

Taj ekstremni univerzalni optimizam i vjera u Božju nepromjenjivu vjernost kojom Pavao zaključuje Rim 8 mnogo su puta isticani, ali je isticano i neminovno pitanje koje iz toga slijedi za židovsku doktrinu o izabranju. Zašto bi kršćani sada vjerovali da je Bog odlučio pripremiti sretan svršetak za njih ako je odbacio Židove kojima je najprije dao svoje obećanje?⁶² Odgovor na to i opet se za Pavla nalazi u Duhu Božjemu kojega je Bog dao *svima* koji vjeruju u Krista: ne samo poganim, koji sada s oduševljenjem prihvaćaju Kristovo evanđelje, nego i Židovima.

U Rim 9-11 najavili smo da Pavao odgovara na dva mišljenja koja proizlaze iz dvije vrste vjerovanja i koja oba trebaju ispravak. Prvo mišljenje, koje dolazi iz zajednice židovskih kršćana, očito je u Rim 9, a može se rekonstruirati ovako: Zašto Židovi na reagiraju na evanđelje? Ili još osobnije: Zašto je Pavao prestao evangelizirati Židove?

Drugo mišljenje dolazi od kršćana iz poganstva i nalazi svoju ekspresiju u Pavlovom retoričkom pitanju u 11,1: "Zar je Bog odbacio svoj narod?" Što znači da je doista u Rimu bilo kršćana - ili Pavao naslućuje da ih je bilo - koji su vjerovali da je upravo to i bio slučaj: da je Bog odbacio Židove i da se okrenuo poganim. Pavao na oba mišljenja odgovara kroz redefiniciju doktrine o posinjenju.

Da je Rim 9-11 doktrina o židovskom eshatološkom očekivanju, lako su prepoznavali svi teolozi.⁶³ No diskusije na taj tekst, nažalost, mnogo su se više bavile tzv. pohodom naroda i odnosu tog eshatološkog događaja prema Židovima te o odnosu Židova i pogana u eshatonu, nego s pravednošću Božjom koja se otkriva kroz Božje posinjenje vjernika. Prepoznati kako Pavao argumentira i što time pokušava postići može nam pomoći da se otarasimo jednostranih nagađanja.

⁶¹ Fitzmyer, *Romans*, 541.

⁶² Dunn, *Romans II*, 518; još se uvijek diskutira veza između Rim 8 i 9; starije gledište da se ovdje radi o "trećem dijelu Poslanice Rimljanima" (Fitzmyer, *Romans*, 539) napušta se. Fitzmyer kritizira pokušaj da se Rim 9 vidi kao "ilustracija" za Rim 8 te tvrdi da se "Duh" i "život" ne spominju u Rim 9-11. Oba ta pojma mogu se smatrati sinonimima za "posinjenje". Fitzmyer se, međutim, ipak slaže sa Stendahlom da je ono što slijedi u Rim 9 "the gospel as promise" te da je na to ciljao Pavao od samog početka poslanice (*Romans*, 541).

⁶³ Scott, *Adoption*, 148 pažljivo predlaže da se 9,4 možda može povezati s Rim 8.

υιοθεσία, tvrdi J. Scott, treba se uvijek prevoditi kao “posinjenje”, a nikad kao “sinovstvo”. υιοθεσία je jasan grčko-rimski pravni pojam za posinjenje, tj. usvajanje. No to što ni LXX ni drugi rani židovski izvori taj pojam ne koriste, ne znači automatski da Židovi nisu imali posvajanja, tvrdi Scott. Njegova su istraživanja pokazala da Pavao pod tim pojmom mora misliti na doktrinu posvojenja Izraela. Otkrio je, naime, da su Židovi jednako kao i Rimljani i Grci njegova doba bili skloni usvajanju djece,⁶⁴ samo što su koristili druge, uobičajene pojmove. υιοθεσία, kaže Scott, vjerojatno se u Pavlovo vrijeme već koristi u svojoj kultnoj vrijednosti, pa se zato ne spominje u svakodnevnim stvarima.⁶⁵ Scott to pokazuje kroz identifikaciju 2 Sam 7,14 kao formule posvojenja koja se živo koristila u židovskim apokaliptičkim izvorima za Božje posvojenje Izraela kao Božjeg sina.⁶⁶ Ta je formula eshatološkog karaktera i može se odnositi na Mesiju, kao i na Izrael kao narod u cjelini.⁶⁷ Takvo je posinjenje Bog prvi put primijenio na Abrahama.⁶⁸ Pavlova neuobičajena grčka riječ nosi konotaciju biblijske tradicije i ukazuje na to da Pavao djeluje s područja već definirane židovske eshatološke tradicije.⁶⁹ U Rim 8 kao i Gal 4 Pavao dakle može razmišljati o doktrini posvojenja Izraela kao Božjeg sina - koju on sada redefinira u posinjenje svih vjernika neovisno o nacionalnosti, a na temelju Duha Božjega koji prebiva u njima.

To i nalazimo u Rim 8,14-11,36. Pavao najprije razmatra posinjenje iz nacionalno neutralne tj. univerzalne pozicije. ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν (8,14) - svi koji imaju Duha Božjega jesu Božja djeca. Židovi su vjerovali da su postali Božjom djecom svojom tjelesnom vezom s Abraha-

⁶⁴ Scott, *Adoption*, 61.

⁶⁵ Scott, *Adoption*, 57.

⁶⁶ E. g. Q4Flor 1:11; Jub. 1:23-25; TJud 24:3 (gdje se spominje posvojenje Izraela u odnosu na mesijanskog kralja) vidi punu diskusiju u Scott, *Adoption*, 104.

⁶⁷ Scott, *Adoption*, 104.

⁶⁸ Prema Filon, *Sobr.* 56; Scott (kao i Hengel, Sohn Gottes, 106) priznaje da se u tom odlomku može nazirati stoička pozadina Filonove misli, no da nije vjerojatno da se radi o čistom stoičkom izvoru. Stoići su vjerovali da su svi ljudi Božji sinovi, pa bi po tome posinjenje od strane Boga bilo bespredmetno. Umjesto toga on pretpostavlja helenističko čitanje kakvo se nalazi u Plutarhu, (*Život Aleksandra*, 27:11) gdje je moguće da podrazumijeva Aleksandrovo posinjenje od Ammon-Zeusa. Filon Aleksandrijski - budući da je živio u Aleksandrovom gradu - mogao je takvo božansko posinjenje primijeniti na Abrahama. Usp. Scott, *Adoption*, 88-94; zapravo, Filon opisuje Židovske tradicije na skroz helenistički način. Otuda onda i Pavlovo korištenje ilustracije - zanimljivo, u Rim 9 Pavao ponovno koristi sliku Abrahama za početak svojih reevalucija tradicije - mora se smatrati židovskim, a ne helenističkim. Scott priznaje da “Paul clearly avails himself of a Hellenistic term”, ali iako su sve njegove poslanice pisane grčkim, on ne barata nikakvom “Hellenistic legal procedure or metaphor in mind, let alone a Roman one. Here the Hellenistic *meaning* of the term must be distinguished from the Hellenistic *background* of the term”, 267.

⁶⁹ Scott, *Adoption*, 88.

mom, a Pavao tvrdi da ne čini čovjeka Božjim djetetom tjelesna veza, nego Duh Božji koji u njemu prebiva po vjeri u Krista. Tjelesne veze, i biblijski gledano, nisu mnogo koristile.

No Pavao ne redefinira samo pogrešna židovska shvaćanja, nego i mnogo noviju, ali gotovo već doktrinarnu stavku poganskih kršćana da je Bog odbacio Izrael i da se sada okrenuo poganima (11, 1-32). I po njihovoj bi doktrini Bog svoj odabir provodio "po tijelu". I opet se Pavao na sličan način suprotstavlja tvrdeći da Bog u svojoj milosti prihvaća sve koji vjeruju. I Židovi, bez obzira na njihovo vremenito odbacivanje evanđelja ne mogu biti isključeni.

Kao u sendviču između te dvije definicije nailazimo na čudno 10. poglavlje Poslanice Rimljanima s njegovim misijskim naglaskom. Nije jedino J. Dunn primijetio kako se Pavao ovdje ne naslađuje teoretskim razglabanjima o misiji, nego da to poglavlje otkriva njegovo uvjerenje da je pozvan i poslan naviještati evanđelje svim narodima.⁷⁰ Pavao je pozvan propovijedati svima, napose onima koji još nisu imali prilike čuti evanđelje (Rim 15,20). Iako mnogi ovdje prepoznaju implikacije kršćanske svjetske i sveobuhvatne misije kao Pavlovu temu, rijetko se vidi kako ta tema ovdje sudjeluje u cijelosti Pavlova eshatološkog argumenta. Univerzalnost ovog odlomka i naglasak na spasenju svih (Rim 10,4. 11. 18b) gube se pred omiljenom temom pavlovskih teologa: spas *svega Izraela* (Rom 11,25). Pavlova se univerzalna misija gubi zbog prevelikog naglaska na već ispunjenoj misiji Židovima - oni su čuli; oni nisu vjerovali pa veza s 11,25 postaje nepresušni izvor diskusija: ako su čuli, a nisu vjerovali, kako će se svi spasiti?⁷¹

Pavao odbacuje ta vjerovanja na temelju uvjerenja da Duh Božji prebiva u vjernicima i donosi spas svima - bez obzira na njihov status "u tijelu". Iz te univerzalne perspektive Bog nije odbacio Izrael! Ako Bog prihvaća sve, onda su tu uračunati i Židovi. Pavao je živi dokaz tome (11,1). Osim toga, on sasvim sigurno nije sam. Izrael ima povijest "ostatka" - značajnog ostatka koji se ne vidi uvijek na prvi pogled (npr. Ilija; Rim 11,2-6). Pri tom nije važno koliko je ostatak vjeran zakonu, nego u činjenici da je Izraelova sudbina uvijek proizlazila iz ruke Boga koji se drži svojih obećanja. Neposluh, ("otvrdnuće" 11,7) mora se zato smatrati samo privremenim, baš kao što je i neposluh pogana bio privremen (11,30). Čak se i neposluh Židova mora smatrati važnim dijelom povijesti spasenja za druge narode (Rim 11,11): Bi li se tko uputio evangelizirati narode da su svi Židovi odmah prihvatili evanđelje?

S vremenom, vjeruje Pavao, dići će se neposluh s Izraela. Proročku podršku za to on nalazi u obećanju u Pnz 32,21 i 30,13. Kad bude gledao vjeru pogana,

⁷⁰ Uglavnom se ovdje prepoznaje Pavlova misijska namjera (Dunn, *Romans II*, 629); također i npr. Barrett, *Romans*, 205; Bruce, *Romans*, 194.

⁷¹ Fitzmyer, *Romans* 595.

Izrael će biti privučen svom Bogu (10,19).

I motiv ljubomore se mnogo eksploatirao u proučavanju Pavlove misije od O. Cullmanna,⁷² no u našem čitanju točnije bi bilo tvrditi da je Pavlova eshatologija ovdje mnogo manje apokaliptična, a više jednostavno neposredno rješenje koje mu nameće vjera za problem proizašao iz pogrešnog shvaćanja posinjenja.

Takvo čitanje ima važnu ulogu i za razumijevanje još uvijek neraspravljenih problema u Rim 11: Što je to “pun broj naroda” u Pavlovoj eshatologiji i što na kraju znači da će se spasiti “sav Izrael”?

Pavao nikad nije evangelizirao samo pogane.⁷³ Vjerojatnije je naime da je njegova misija postajala sve više “poganska” iz geografskih i socioloških razloga.⁷⁴ Ako čitamo Poslanicu Rimljanima iz perspektive njegova geografskog položaja u Korintu sredinom pedesetih godina prvog stoljeća, ta misija još uvijek nije isključivo poganska. Nije li možda moguće da Pavao u Rim 11,13 ironično navodi nadimak koji su mu priljepili u nekim (rimskim) kršćanskim krugovima - i prijatelji i neprijatelji, ali iz različitih razloga?

Pavao, dobro utemeljen i socijaliziran u svom rimskom svijetu razumio je da je u Kristu Bog pohodio svijet. Svi narodi, do nakraj zemlje, pozvani su k spasenju kroz židovskog Mesiju. Prema tom univerzalnom pozivu i uz podršku nepromjenjivog Božjeg obećanja svijet se sada, nakon duge povijesti “ostatka” morao kretati punini Izraelova spasenja.

Mnogo se još uvijek diskutira o tome što je to “pun broj naroda” i “sav Izrael”.⁷⁵ Iz svega što smo rekli nameće se da oba pojma πλήρωμα τῶν ἔθνων (11,25) i πᾶς Ἰσραήλ⁷⁶ (11,26) odražavaju univerzalnost Pavlove perspektive.⁷⁶ Takav se stav može potvrditi i omiljenim korištenjem πᾶς i πλήρωμα u Rimljanima, čije značenje tumači inače lako prepoznaju kao kozmološko, a ne numeričko. Kad Pavao npr. govori o milosti i apostolstvu da “pozove na poslušnost vjere sve narode” on ne broji te narode u mislima, razmišljajući je li koga preskočio. Isto tako, univerzalnost spasenja u Kristu kod Pavla ne isključuje mogućnost Božjeg izbora. Božja suverenost i otajstvo njegove volje u Pavla uvijek imaju prominentno mjesto. Vjera znači živjeti u povjerenju u Boga, nekad i s otvorenim pitanjima. Po-

⁷² Cullman, “Le caractère”, 210-245.

⁷³ Ako se ἔθνη u Gal 1,16 prevede kao “narodi”, onda zadatak na koji se Pavao dao εὐθέως nakon svojeg obraćenja ne isključuje Židove koji su bili brojni u Nabateji. Nije samo Luka sklon vidjeti Pavla kako svoju misiju uvijek otpočinje u sinagogama i kod svojih sunarodnjaka (Djela 9,29; 17,17; 18,19), nego i on sam o tome svjedoči, što se vidi u Poslanici Rimljanima, ali i drugdje (1 Kor 1,23-24; 9,20; 9,20 također implicitno u Rim 10,1-4; 14).

⁷⁴ Usp. npr. Hengel/Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 238.

⁷⁵ Vidi Fitzmyer, *Romans*, 611. 621-622; ili Moo, *Romans*, 689, 715-718.

⁷⁶ Dunn će reći da Pavao “više ide za učinkom, nego za preciznošću” (*Romans II*, 655).

misao da bi apostol mogao izazvati “kraj svijeta” svojim misijskim angažmanom, nezamisliva je u tom misaonom okviru. Bog je suveren.

Zato je najbolje smatrati da za Pavla i πλήρωμα τῶν ἐθνῶν i πᾶς Ἰσραήλ znače istu stvar: puninu spasenja unutar Božje slobodne volje i neizmjernog milosrđa. Time zaključuje Pavao svoj odlomak o posinjenju djece Božje u Rim 11, 30-32.

“Baš kao što ste vi, nekoć bili neposlušni Bogu, sada primili milost na temelju njihove neposlušnosti, tako su sada oni postali neposlušni kako bi i oni sada primili milosrđe temeljem Božje milosti spram vas. Jer je Bog sve ljude predao neposlušnosti tako da im svim može ukazati milosrđe.”

Ako se prepozna Pavlov naglasak na potrebi za univerzalnom misijom svih naroda, židovsko se pitanje mora promatrati kao nuspojava tog naglaska. Ukratko: Pavao želi da svi u Rimu znaju da je njegova misija univerzalna, baš kao što je to i Božji plan za spasenje. Na neki način je Rim 10 sa svojom univerzalnošću i misijskim naglaskom odlučujući za diskusije u Rim 9-11, bez obzira na to bavio se Pavao pitanjem koje su postavljali Židovi (Je li Bog odbacio Židove) ili doktrinom koju su postavili pogani (Bog je odbacio Židove i izabrao nas).

Zaključak

Kad dakle sažmemo ovu diskusiju, postaje jasna uloga Duha Svetoga, ne samo kao neovisne središnje teme u Poslanici Rimljanima, ne samo kao sredstva pomoću kojega postajemo i ostajemo kršćani, nego kao elementa koji spaja dva dugo nepoveziva dijela Pavlova svjedočanstva o objavljenjoj Božjoj pravednosti u Poslanici Rimljanima.

Pravednost se Božja otkrila u Kristu, ne u Zakonu, jer je po Kristu Duh Božji izliven u srca vjernika. Taj Duh čovjeka uskrišava za nova djela na slavu Bogu. A jedino onaj tko ima Duha može sebe smatrati Božjim djetetom i očekivati potpunu objavu Božje djece, jer je Duh garancija njegova posinjenja, a ne nakakve materijalne veze - bilo po tijelu, bilo po djelima zakona.

Summary

On account of methodological considerations (primarily from theory of space) the article points to the centrality of Rom 8 and particularly to the role of the Holy Spirit in it as the connecting factor in the two Pauline re-definitions of Jewish traditions: that of the role of the Law and that of the adoption of Israel as God's sons. The Holy Spirit is the key to a Christian life – both for «getting in» and «staying in».

